Г.К.Вагнер

К ВОПРОСУ О НОВОМ СОЗНАНИИ КИЕВСКОЙ РУСИ X-XII ВЕКОВ

Вследствие ненаблюдаемости механизмов сознания мы, вероятно, никогда не узнаем с необходимой подробностью, как новое христианское мышление овладевало недавними язычниками. Но сопоставляя известные нам языческие представления с вытесняющими их христианскими идейными структурами, мы можем понять, почему принятие в 988 г. Киевской Русью христианства, да еще по византийскому образцу, было не только необходимым, но и неизбежным.

Славянское язычество к X в., конечно, давно прошло ту мифологическую стадию, когда человек не выделял себя из природы, наделяя все ее проявления душой (так называемый "анимизм"). Последнее, однако, вовсе не означало одухотворения природы, так как душа в античной философии вплоть до Платона понималась как нечто материальное — воздух, огонь, круглые атомы... Зато это приводило к необычайно множественному олицетворению природных сил в различных божествах ("политеизм"), которые в силу своей невычленности из природы не представляли ничего личностного. Их кажущаяся персонификация была чисто физической, но не духовной. Даже в античной Греции, с ее развитым мифологическим антропоморфизмом, божества — это не личности, а природные и общественные силы[1].

На первый взгляд, утверждение внеличностной языческой культуры является парадоксальным. Разве знаменитые философы античной Греции — это не личности? А разве греческие боги, воссозданные в прекрасных мраморных статуях,— разве это не идеальные личности? Старое антиковедение со времен Винкельмана так и рассматривало их. Более того. В последнее время понятие "личности" распространяется даже на эпоху первобытно-общинного строя. По-видимому, категория "личность" требует более строго определения. Такие дефиниции личности, как "индивидуальная автономия" (то есть независимость "я"), "надситуативная активность" (то есть способность самостоятельно мыслить и действовать), наличие индивидуально-ценностных ориентаций (то есть особенность в моральном отношении) и т.п. применимы далеко не ко всем социумам, ибо как только возникает вопрос о соотношении идеального и

материального, так исторический ряд социумов заметно сужается.

Хорошо известно, что понимание идеального как гармонизированного материального, то есть невычлененность идеального из материального составляет суть античного язычества. Отсюда вытекает очень важное следствие. Поскольку любое материальное движение подчинено закономерностям разумного космоса, выражает космологическую гармонию, постольку идеальное не имеет своей свободной воли.

Следовательно, и человеческое сознание, отражающее эту космологическую гармонию, не имеет возможности выбора в волевом действии, оно как бы автоматично, а точнее — фаталистично. Здесь и кроется специфика античного понятия личности. А.Ф.Лосев сформулировал его так: "Что касается классики, то при огромном развитии здесь чувства личности, сама личность все же оставалась только придатком космоса, некоей его эманацией, его отпрыском, не всегда даже обязательным и необходимым"[2].

Невозможность выбора в волевом действии обуславливала такую важную черту языческого сознания, как своеобразная, эпическая атараксия. Для эпического сознания не существует не только драматизма смерти, но и сознания ценности самого человеческого бытия. По тонкому замечанию А.А.Тахо-Годи, язычеству свойственно представление о человеческой жизни как о своего рода "театральной сцене, на которую неизвестно откуда приходят и с которой неизвестно куда уходят люди"[3].

С этим связаны и многие особенности морали. Нетрудно заметить, что чисто природное (мифологическое) понимание сущности человека освобождало нравственные оценки от чувства человеческой справедливости, вернее — от сознания вины. А.А.Столяров пишет: "Моральный закон эпического сознания охранял право индивидуального произвола "сильной личности". Следовательно, целью, долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву всякого другого лица)"[4].

Иначе говоря, во главу угла ставилась истинная доблесть, но не совесть, что неизбежно вело к известному произволу. Произвол был не чужд и греческим богам — они делали то, что хотели.

Сказанное, конечно, не может быть целиком распространено на восточных языческих славян. Отсутствие в изначальной Киевской Руси развитого рабовладения затормозило эволюцию языческого мировосприятия почти на общинно-родовой ступени. Но общеисторическое развитие Западной и Восточной Европы уже втягивало Русь в свою орбиту, и тут язычество проявило полную свою недостаточность. Византия уже на всю Европу заявила о себе новой блестящей культурой. Христианские миссионеры склоняли к новой вере одну страну за другой, а на Руси только-только начали создавать примитивные "пантеоны"

из дерево-каменных истуканов. Новая вера поднимала человека на невиданную высоту. В Евангелии от Матфея сказано: "Я сказал: вы боги", а в Киеве приносили в жертву людей, причем даже христиан. Я имею в виду тех двух варягов, о которых сообщает летопись[5]. В Константинополе сияли красотой монументальные храмы и живопись, а на Руси люди молились на открытых, окруженных земляными канавами капищах. Живописи восточные славяне, по-видимому, не знали вовсе. Да и кого было изображать? Представления о языческих божествах были настолько аморфны, что, говоря о созданном князем Владимиром киевском "пантеоне", летописец не смог обрисовать облик этих богов. Лишь относительно Перуна он отметил "ус злат". И неудивительно. Если, как отмечено выше, даже античные божества не были личностями, то что же можно сказать о славянских... В еще большей степени это были олицетворения природных, стихийных сил.

Но вот возникает вопрос: может быть, с течением времени языческая Русь вышла бы из столь примитивного состояния и хотя бы в бледной форме повторила греческий путь? Есть историки, которые думают, что если бы Русь не была христианизирована, то смогла бы достигнуть очень больших высот культуры. Что на это ответить?

Допустим, что языческая Русь могла бы дойти до высот античной культуры. А что дальше? Ведь ее неумолимо должен был бы постигнуть тот же конец, что и античный мир. Потому что другого выхода из кризиса античности не было, поскольку не было личного представления об абсолюте.

Увы, греческие боги телесно были прекрасны, но духовно далеко не всесильны. Они не были даже бессмертны. И вообще представление о их божественности постепенно снижалось. Уже у Эврипида (V в. до н.э.) образ мифологических богов как бы стирается, а Аристофан (V в. до н.э.) в своих комедиях даже издевается над ними. Показательно, что в различных частях Средиземноморья указывались могилы Зевса, Аполлона и других языческих богов[6].

Потолок языческого (античного) мировоззрения был очень высок, он равнялся космосу. Но сам космос понимался как трехмерное тело, то есть чисто вещно. И за пределы этой вещности всего бытия языческое сознание выйти не могло. Сознание могло выйти и вышло за пределы вещного космоса только с появлением трансцендентных конечных значений и прежде всего — с личностным пониманием абсолюта. В виде особой важности этого вопроса вернемся к нему еще раз.

Личностное понимание абсолюта в виде догматов неслиянной троичности его ипостасей и боговоплощения кардинальным образом отличалось от ветхозаветного именно тем, что Бог раскрывается в исторически неповторимом лице Иисуса Христа. Понимание Иисуса Христа как лица абсолюта, равного двум другим лицам Троицы, и вместе с тем как реального соедине-

ния божества со всей природой человека, то есть с его телом и душой, умом и волей, означало не только схождение Бога к человеку (антроподицея), но и восхождение человека к Богу (феодицея)[7], что возвышало человеческую личность, личностное сознание. На первый взгляд это кажется вычленением человека из космоса, умалением его личности, что используется теоретиками "европейского возрождения" как предлог для призыва к новому язычеству[8]. На деле же это было освобождением личности от слепой космологической зависимости, наделением личности своей волей. Вопрос о свободе воли надолго стал предметом философских споров.

Долгое колебание между признанием полной свободы воли и подчинением ее предопределяющему голосу благодати привел к пониманию свободы выбора средств в достижении единой для всех высшей цели, а именно — спасения. В противоположность спекулятивным утверждениям современных антиэгалитаристов (противников христианского равенства) это вело не к унификации личности, а наоборот, открывало широкую дорогу для личностного поведения, а вместе с этим и для личностного спасения. Никто другой как Ф.Энгельс считал это важное обстоятельство, то есть идею спасения, той силой, которая способствовала христианству стать мировой религией[9].

Уже в первой половине XI века, то есть через 3 или 4 десятилетия после крещения Руси, представление о превосходстве индивидуально "направляющей" человека благодати над слепой необходимостью закона нашло на Руси глубокое теоретическое выражение, каковым является знаменитое "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, произнесенное им, как считает Д.С.Лихачев, в Киевском Софийском соборе перед Ярославом Мудрым[10].

Ко времени Киевской Руси давний спор о соотношении свободной человеческой воли и предопределяющего значения божественной благодати давно был решен в пользу последней, но при непременном условии, что человек может свободно определять себя к добру. Кажущееся ограничение свободы воли стало своего рода стимулом для усиления собственных возможностей личности, необходимых для личного спасения. Поскольку человек понимался христианством как носитель "образа и подобия" бога, то ответственность личности перед абсолютом неимоверно возрастала, вместе с чем возрастала и разумность свободы воли.

В Западной Европе вопросами разумной свободы воли усиленно занимался Бернард Клервосский (1091-1153), но киевский митрополит Иларион и в этой области оказался очень проницательным. В "Слове о законе и благодати" он очень тонко объяснил самостоятельность разума князя Владимира, оказавшегося способным как бы интуитивно познать заблуждения язычеств. Такую же степень самостоятельности разума Иларион допускал и в поисках человеком истины. Так на смену

языческому фатализму стало приходить новое сознание разумной воли, сообщающее человеку более высокую степень личностного самосознания; что и было началом формирования личности.

Суммируя все сказанное о новом типе сознания, а именно: понимание абсолютного начала как личностного, самого в себе сущего бытия; представление об очеловечении Бога в лице Иисуса Христа; обожение человека; относительная, но непременная свобода воли в достижении через благодать спасения,— мы не можем не признать действительной "несостоятельности язычества", что тонко подметил еще С.М. Соловьев[11]. Более того. Представляется бесспорным, что постепенное преодоление язычества и усвоение нового сознания, приведшего к крещению Руси, было обусловлено не только социально-экономической (!?) и политической необходимостью, но и внутренним духовным развитием, то есть в конечном счете связано с гносеологической сущностью христианства. Иначе признание прогрессивности христианства "по сравнению с языческим варварством"[12] теряет всякую силу.

* * *

Вне всякого сомнения процесс формирования нового сознания был долговременным. Оно проникало на Русь задолго до крещения княгини Ольги (955 или 957 г.), во времена которой в Киеве было несколько церквей и немалый церковный клир. Данные факты являются лишним доказательством того, что христианизация Руси явилась не административным актом, а спонтанным процессом, пережившим немалый переходный период, когда язычество и христианство "сосуществовали". Последнее послужило почвой искусственно выдуманной теории так называемого "двоеверия", что противоречит законам психологии. Никакого двоеверия, конечно, не могло быть, а имело место постепенное вытеснение одной религии другой, когда, как это бывало во всех подобных случаях, старое временно уживалось с новым.

Мы приходим к заключению, что исторически и мировоззренчески христианизация Руси была внутренней потребностью населения большой страны. Лучше всего это видно по тому, сколь разителен был подъем художественной культуры Киевской Руси, в течение первого же полустолетия сравнявшейся с культурой христианской Европы. Конечно, Киевская Русь была многим, очень многим обязана Византии, давшей Руси мастеров всех видов искусств. И не только мастеров, но и готовые произведения в виде икон и самых разнообразных предметов культа. Много дала и Болгария. Но ни Византия, ни Болгария ничего не могли бы сделать, окажись перед ними страна и

народ, ничего не знающие, кроме идолов. Русь в значительной мере уже жила новым художественным сознанием, без чего многочисленные киевские, черниговские, переяславские и другие ремесленники не усвоили бы новых способов изготовления кирпичной плинфы, мозаичного стекла, различного рода красителей, необходимых уже не для неизобразительного (орнаментального) декора, а для развития лицевых и фигурных изображений. Думается, что именно это "лицевое" (в конечном счете — личностное) искусство, а вовсе не овладение новой техникой, было главным завоеванием искусства Киевской Руси. Богатство и многообразие человеческой личности, причем разнообразие не чисто внешнее (хотя и это очень важно), а внутреннее — вот что принесло с собой новое художественное сознание, легшее в основу сознания этического и нравственного. Рождалась совершенно новая культура средневековья, которая не случайно получила название "культуры совести"[13]. Значения ее для всей новоевропейской и даже современной культуры нельзя переоценить.

Таковы вкратце некоторые "философемы" нового сознания Киевской Руси. Они стали началом того пути, по которому пойдет дальнейшая философская мысль России.

Было бы ошибкой думать, что успехи на этом пути были тем значительнее, чем скорее отступало языческое наследие. Ведь в этом наследии было немало и такого, что сообщало христианству жизненность и даже известную радостность. Иначе не могло бы произойти в XIV-XV вв. Возрождение. Хотелось бы заметить, что некритическое отношение к проблеме Возрождения может легко привести к тому, что было преодолено христианством и записано историей в его актив. Я имею в виду прежде всего преодоление той стихийной мифологии, которая давала широкий простор "героическому произволу", поскольку, как хорошо сказал один философ, "мифы не учат морали"[14]. В наше время именно в этой языческой стихии так называемые "новые правые" ищут идеалы индивидуально-развитой "сильной личности", способной противостоять "иудейско-христианскому эгалитаризму"[15]. Может быть впервые европейская культура испытала обратную сторону этого явления именно в эпоху Возрождения, и именно в так называемой "обратной стороне титанизма". Лучше всего об этом сказал А.Ф.Лосев: "...было бы совершенно односторонне всю эту эстетику Ренессанса сводить только на гуманистически-неоплатонические пути мысли. Тут была еще и другого рода эстетика, вполне противоположная гуманизму и неоплатонизму. И об этой эстетике нам необходимо будет сказать, потому что она тоже обладала всеми чертами эстетического развития. Она была аморальной и звериной в своем предметном содержании"[16].

Обратной стороне ренессансного титанизма А.Ф.Лосев посвятил чрезвычайно красочные страницы. Несомненно знал об этой стороне Ренессанса такой любитель и знаток мифологии, как

Томас Манн. Еще накануне Второй мировой войны он усматривал в "возвращении европейского духа к высшим мифическим реальностям" моду на "иррациональное", с которой "часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически отвергнуть достижения, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком"[17]. Недаром он искал такие средства, которые могли бы "вырвать миф из рук фашистских мракобесов" и переключить "его в сферу гуманности"[18]. Каким же путем?

Известно, что писатель видел два "главных элемента" европейской культуры — "античность и христианство". То же самое он находил у своего любимого Гете. И вот, ранее восхищавшийся "олимпийским" величием Гете, Томас Манн писал: "Сколько ницшеанского имморализма заключено в его природолюбивом аморализме. Тогда все еще могло быть прекрасным, радужным и классическим. Потом все стало странным, хмельным, полным крестной муки, преступным"[19]. И неудивительно! Ведь "природолюбивый аморализм" — это и есть тот языческий "моральный кодекс", который возродил во времена "третьего рейха" древнегерманскую мифологию и который ныне хотят возродить идеологи "нового язычества".

Реанимация языческого сознания предпринималась в истории не один раз, начиная с Юлиана Отступника. Хорошо известно, как плачевно заканчивались подобные попытки. Если в восточно-европейской, в частности, в русской общественно-философской и художественной мысли, не было увлечения идеями ницшеанского "сверхчеловека", то не обязаны ли мы этим могучим росткам той "культуры совести", которая сформировалась на Руси с принятием христианства?

---

1 Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 70 и сл.

2 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 528.

3 Тахо-Годи А.А. Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков // "Искусство слова". М., 1973. С. 310.

4 Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философский ежегодник-86. М., 1986. С. 24 и сл.

5 Полное собрание русских летописей. Т. I. М., 1962. Стлб. 82.

6 Захаров А. Могилы богов в Греции и на Востоке // Гермес, 1913, № 17-19. С. 443-447 и сл.

7 Аверинцев С.С. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 448-449.

8 См. подробно: Фадеева Т.М. "Новые правые" во Франции: к критике концепции "консервативной революции" // Вопросы философии, 1985, № 2. С. 124-133.

9 Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. М., 1961. С. 314.

10 Лихачев Д.С. Национальное самосознание Древней Руси. М.-Л., 1945. С. 31.

11 Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1. Кн. 1. М., 1969. С. 158, 183.

12 "К изучению истории". М., 1946. С. 36.

13 Столяров А.А. Указ.соч. С. 33-34.

14 Лифшиц М.А. Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии, 1973. № 8. С. 152.

15 Фадеева Т.М. Указ.соч. С. 124-133.

16 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 121.

17 Манн Томас. Письма. М., 1975. С. 61-62.

18 Там же. С. 122, 128.

19 Там же. С. 48.